



TITLE:

「危機」のディスクール:ヴァレリーと「ヨーロッパ精神」の隘路

AUTHOR(S):

森本, 淳生

CITATION:

森本, 淳生. 「危機」のディスクール:ヴァレリーと「ヨーロッパ精神」の隘路. 仏文研究 1999, 30: 165-184

ISSUE DATE:

1999-09-01

URL:

<https://doi.org/10.14989/137888>

RIGHT:

「危機」のディスクール*

——ヴァレリーと「ヨーロッパ精神」の隘路——

森 本 淳 生

序 「危機」のディスクールの研究にむけて

第一次世界大戦がようやく終結したばかりの1919年4月から5月にかけて、ポール・ヴァレリーは「精神の危機」と題するエッセーを発表した¹⁾。未曾有の世界戦争を経験したヨーロッパは、単に物質的な荒廃にさらされたのみならず、まさにその「精神」の「危機」に直面しているという思想を、ヴァレリーはその後さまざまなエッセーや講演の中で変奏していくことになる。しかし、大戦期から1940年代にかけて、このように「危機」を語ったのはヴァレリーだけではない。ごく著名なものを挙げるだけでも、シュペングラーの『西洋の没落』やフッサールの『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』といった書物が現れ、ヨーロッパ近代のはらむ問題点が批判、検討される一方で、日本では、このまさにヨーロッパの「近代」を乗り越えようとする「近代の超克」が論議される。それはおそらく世界的に「危機」のディスクールが語られていた時期なのである。

これはもちろん、戦争や恐慌といった経済的あるいは政治的危機と無関係ではない。「危機」のディスクールはたしかに社会的現実を反映したものであり、むしろそのようなものへの反作用であるとさえ言うことができる。しかし、私がここで行いたいのは、言説を直接的に社会的現実に戻し、その中で説明することではない。もちろん、そのような研究も必要だろうが、他方で「危機」を語るディスクールの「語り方」ないしはその「論理」を明らかにすることが重要になってくるはずである。「危機」のディスクールはいったいどのような「論理」を用いるのか。このことを明らかにせずには、そもそも社会的現実とのおそらく複雑にねじれた関係をも解明できないだろう。

一方、別の観点から考えれば、このように「危機」のディスクールの論理を明らかにすることは、「近代」の諸言説を成立させているある構造を解明することにつながるかもしれない。というのも、これはまだ仮説にすぎないが、近代の言説とは本質的に「危機」の言説ではないかと考えられるからである。「厳密な意味での近代政治は存在しない²⁾」と言ったラクー-ラバルトに倣って、厳密な意味での近代的言説は存在しない、とすることができるかもしれない。近代の言説は、

いわば充実した自己をもたず、確固とした語るべき対象をもたない。それはつねに不在や欠如を語ることしかできず、本質的に「危機」のディスクールとならざるをえないのではないだろうか。さらに、フーコーが言うように18世紀末にエピステーメーの地殻変動が生じ、そこから現在までつづく近代の言説空間が成立したとすると、「危機」とは、この言説空間を特徴づける少なくともひとつの重要な性質になると考えられないだろうか。

より具体的に、この時期の重要な文学運動であったイェナ派のフリードリッヒ・シュレーゲルの例を考えてみると、彼の言説がまさに文学的な「危機」のディスクールになっていることが分かる。『ギリシア文学研究論』によれば、不変で完璧な美も古典的な「様式」ももたない現代の文学作品は「無政府状態」のうちにあり、作者の個性とのみ結びついた「技巧(Manier)」しかもたない。「芸術の普遍妥当的な法則、趣味の普遍の目標は存在しない[……]、または趣味の正当性や芸術の美はただ偶然にのみ依存している³⁾」。このことをふまえて近代文学の「統一理念」を明らかにし、その「成立と発展の淵源へと遡ること」と「その進歩の最終目標へと前進すること」がシュレーゲルの企図なのであり、そこから、「近代文学が真にすぐれた文学たらしとするならば、『個人的思惟』は『客観美』へと移行しなければならない」という結論が導かれる。しかし、シュレーゲルがいかにギリシア古典の規範性を語っても、彼の目には近代文学の「無秩序」が、言いかえるなら「危機」が映っていた。ちょうど20世紀前半の「危機」の言説がそうであったように、彼の持ち出す処方箋は想像上の解決にすぎず、現実的にはそのような古典的規範の復興などありえなかったのである。

およそ100年もの時にへだてられているにも関わらず、シュレーゲルとヴァレリーのテキストのあいだには驚くほどの類似性が存在している。しかし、この点は、上記の論点とあわせて、別に改めて論じなければならないだろう。本稿では以上のような仮説を念頭におきつつ、「精神の危機」を語るヴァレリーのテキストに見られる内的論理の一端を明らかにしたい。ここでヴァレリーを取り上げるのは、ヴァレリー研究という観点からだけではなく、同時に彼のテキストには近代の言説を研究する上で多少なりとも範例性があると考えられるからである。

さて、何らかのかたちで「精神の危機」に関わるヴァレリーの「準=政治的エッセー (*Essais quasi politiques*)」あるいは広義の文明論については、すでに1960年代に古典的な研究がなされている。ギ・チュイリエは一連の論考の中でヴァレリーの政治思想の通時的な展開を詳述し⁴⁾、またビエール・ルランはそのテーマ別の整理、概観を試みている⁵⁾。チュイリエの論考は付録として『カイエ』からの政治に関する膨大な抜粋を含み、また、政治家・外交官として活躍しノーベル平和賞も受賞したエストゥルネル・ド・コンスタンへのヴァレリーの手紙や、著書の中でフランスの凋落とドイツの脅威を語り、ヴァレリーの「ドイツの制覇」に少なからぬ影響を与えたと考えられるロメル Dr Rommel (実は、銀行家アルフレッド・ベルネサンの偽名)に関する論考を含む、資料的にも重要な論文である。ルランの研究は斬新な視点には乏しいし、また後に指摘するような難点も存在するが、ヴァレリーの議論をてぎわよく約200ページにまとめあげていて参考になる。比較的最近の研究としては、ユゲット・ロランティの編集した『ポール・ヴァレリー 7 ヴァレリーと「現代世界」』に収められている諸論文、とりわけヴィクトール・イヴ・ゲ

バリの論稿が、やはりヴァレリーの思想と活動の全体像を簡潔に要約している⁶⁾。また、セルジュ・ブルジャの編集した『ポール・ヴァレリーと政治的なもの』には、ドイツに関する省察を集中的に扱ったフィリップ・ジャン・キリヤンの論文や、スペインとの関係に焦点をあてたモニック・アラン-カストリロの論稿が収められている⁷⁾。さらに個別的な論点に関しては少なからぬ論稿が存在するが、ここで詳しく批評することはやめておく。いずれにせよ従来の研究において、ヴァレリーが「精神の危機」に関して紡いだディスクールの「内的論理」を明らかにし、彼がいったいどのようなやり方で「危機」を語ったのかを、研究の中心に据えた論稿はなかったように思われる。

私がここで問題にしたいのは、ヴァレリーの「危機」のディスクールがはらむある種の「曖昧さ」である。「知性」や「明晰さ」という言葉と結びつけられることの多いヴァレリーだが⁸⁾、私にはむしろ「精神の危機」を語る彼のテキストには容易には解きがたい「ねじれ」が存在しているように見える。マルセル・レーモンがすでに的確に指摘したとおり⁹⁾、近代の「ヨーロッパ精神」はその欲望によってヨーロッパ文明を築きあげたが、それが逆に「精神」そのものを押しつぶすものになっているというアポリアがヴァレリーにはみられる。近代技術社会の隆盛を前に、「精神」はまさに自己分裂に陥っているのだが、それでもそれは同じ「精神」の分裂であって、ふたつの「精神」、すなわち擁護され保護されるべき「精神」と、物質文明を作り出した悪しき「精神」とが対立的に存在しているのではない。この点は次節で詳しくみることにするが、いずれにせよヴァレリーがつねに曖昧であった論点である。彼は、「精神」が自ら作り上げた文明によって圧迫されるというアポリアに十分意識的でありながら、安易な「精神」擁護論を行うことで「精神」の「分割」を行う。こういった「曖昧さ」は、レーモンによって十分論じられなかったし、このアポリアに気づいたルランにしても、結局はヴァレリーの行った「精神」の「分割」に加担してしまう¹⁰⁾。少し視野を広げてみれば、それは「技術」と「精神」の関係という問題になるはずであるが、ヴァレリーは「技術」と「精神」とが本質的に不可分だという認識をもちながら、文明論においては両者を安易に切断しているのではないだろうか。これはおそらく多くの文明論の凡庸な結論であるが、私がこの点を批判するのは、「技術」を「精神」と切り離して批判するだけでは、「近代」の批判どころか「技術」の批判すらできないのではないかと考えるからなのである。

では、「精神の危機」というテーマ系には具体的にどのような論点があるか。私には大きく言って三つの論点があるように思われる。

- 1) 外在的要因。ヨーロッパがその優位を保証するものとして作り上げた「技術」は本質的に模倣可能なものであり、アメリカや日本といった非ヨーロッパ諸国に流出してヨーロッパの地位を脅かす。これが「ヨーロッパ精神」の「危機」を惹起するとヴァレリーは考えた。
- 2) 内在的原因(1)——「精神」のアポリア。これはすでに述べたように、「精神」が自ら作り上げた近代文明によって逆に圧迫されるという問題である。
- 3) 内在的原因(2)——表象の危機。ヴァレリーは、「ヨーロッパ」がもはや輪郭の明確に定まった自己イメージをもっていないことを述べている。これが「精神の危機」の要因をなすと私

には思われるのだが、まさにそれに関連するかたちで、さまざまな表象=代理の危機が語られているのではないか。すなわち、信用（貨幣）の危機としての恐慌、代議制の危機とその帰結としての独裁を、ヴァレリーは語ることになる。

いずれの論点もヴァレリー研究者には周知のものである。ただ、第一点に関しては、「技術」の問題をヴァレリーのいわゆる「操作の理論」と関係させることで、ヴァレリーが抱えていたあるアポリア——もちろんこれは第二点にも密接に関係する——を明らかにできるように思う（この問題は別稿ですでに簡単に扱った¹¹⁾）。また、第三点に関しては、信用の危機や独裁についての考察を、ひろく「表象=代理の危機」としてとらえることで、新たな考察ができるのではないかと考えている（この問題は別の機会に論じたい）。本稿では、第二点を詳しく扱い、ヴァレリーの「危機」のディスカールの「論理」と、それに伴う「曖昧さ」を浮き彫りにしたいと思う。

「精神」のアポリア

「ヨーロッパ精神」は科学を産みだし、さまざまな技術を発明してきた。「精神の危機」が書かれた1919年の時点、つまり第一次世界大戦が終結した時点において、このことはあまりにも苦渋に満ちた思いを感じさせずにはおこななかっただろう。「第一の手紙¹²⁾」から読みとるべきことはこのような苦悩である。「精神」の具現者たる現代の「知的なハムレット」はそこで完全な決定不可能性に陥っており、このジレンマが、「精神」を「危機」に陥れているのだ。「彼はふたつの深淵の間をよろめいている。何故なら、ふたつの危険、すなわち秩序と無秩序が世界を脅かすことをやめないからだ」。しかし混沌とした当時の世界の「無秩序」が「危険」であるとしても、なぜ「秩序」までもが「危険」と呼ばれねばならないのか。ヴァレリーはこの「手紙」の初めの方で次のように書いている。「ひとつだけ例を挙げよう。ドイツ諸民族の数々の偉大な美德が生み出した害悪の多さは、無為怠惰といえどもかつてこれほどの悪徳をつくりえなかったほどである。良心的な勤労、最も堅実な教育、最も厳格な訓練と勤勉が、恐るべき諸目的のために用いられるのを、我々は見た、自分の眼でもって見たのだ。／あれほど多くの残虐は、あのように多くの美德なしには不可能だったかもしれない。短期間のうちにあれほど多くの人間を殺戮し、あれほど多くの資材を消散させ、あれほど多くの都市を破滅させるためには、おそらく多くの科学が必要であった。しかし道徳的美点もまた、同じくらい必要だったのである。「知識」よ、「義務」よ、お前たちは警戒されるべきものなのか？」。ドイツにのみ第一次世界大戦の責任を押しつけるかのような論述がはたして妥当かどうかは別として、ここでヴァレリーが述べているのは、戦後の廃墟を前にしての「精神」自身の苦悩と動揺である。史上最大の戦争が「精神」と「知性」それ自体からの直接の帰結であったこと、言いかえるなら、世界にひとつの「秩序」を見出してそれを「知識」として構築しようとする「精神」の作用の直接的な結果であったこと、この否定しえない事実を「精神」はいったいどのように受けとめたらよいのか。シェークスピアのハムレットと同様、この現代のハムレットも頭蓋骨に語りかける。

彼がひとつの頭蓋骨を取り上げるとすれば、それは著名な頭蓋骨である。——*Whose was it?*——これはレオナルドだった。かれは鳥人を発明したが、鳥人は発明者の意図に必ずしも正確に従わなかった。大きな白鳥に乗った鳥人 [……] には、今日、山の頂上に雪を取りに行き、暑い日に街の舗道の上にまく以外の多くの用途があることを我々は知っている……。そしてまたこの頭蓋骨は、世界平和を夢見たライプニッツのものだ。そしてこちらはカント、……を生みしマルクスを生みしヘーゲルを生みしところのカントであった。

ハムレットには、こうした全ての頭蓋骨をどうしたらよいのかよくは分からない。しかし、もしそれらを捨ててしまうならば!…… 彼は自分自身であることをやめることになるのだろうか?

ハムレットもヴァレリーも「精神」を捨てるわけにはいかないだろう。「精神」、より正確にいうならば「ヨーロッパ精神」が、ほとんど無限ともいえる探究を可能にし、さまざまな発見と応用によって生活を豊かなものにするとともに、世界に対する我々の認識を飛躍的に深めたことを否定することはできない。そしてこの「精神」は何よりも批評性と自由な思考を含意している以上、「精神」を捨てることはほとんど自己の自由を売りわたし、みずから一種の隷属状態に陥ることを意味するだろう。しかしそれにもかかわらず、この「精神」をもはや素朴に肯定することはできない。問題はまさにレオナルド・ダ・ヴィンチの「鳥人」が破壊を旨とする戦闘機に変じたことであり、しかもこのことが決して偶然によって起ったのではなく、「精神」の生んだ科学の当然の結果として生じたことなのである。そしてそれだけでなく「精神」は、平和時には「創造的競争」、「生産の闘争」である経済戦争を引き起こす。それは「極端な試みへの欲望」に身を焦がす。こうして「精神」は自己懷疑に陥る。現代のハムレットにとっての「悔恨」とは「我々の栄光の全てのタイトル」であり、「彼は数々の発見と知識の重圧の下におしつぶされている」。「精神」が、その数々の輝かしい発見（「栄光」）のすえにもたらした決して明るくない帰結を目のあたりにして、ハムレットは、「精神」の生んだ科学の、あるいは科学に基づいた軍事的または経済的活動の、あの「つねに革新を望む狂気」に身を投ずることはできないし、そうかといって「過去を再び始める」ことには「倦怠感」を覚える。それはおそらく、もう一度歴史をやりなおしても、やはり「精神」は同じような帰結を引き起こすにちがいないと思われるからだ。

こうして「精神」はほとんど解決不可能なアポリアに陥ることになる。「精神」を捨てるわけにはいかない（何故なら、その時にはいかなる批評性も思考も存在しなくなり、世界はカオスとなるであろうから）、しかし他方で「精神」を素朴に肯定するわけにもいかない（何故なら「精神」はその本質からいって必然的に破壊や経済戦争を引き起こすから）。このアポリアを引き受けること、これがヴァレリーの批評におけるおそらく最良の瞬間である。そして我々が現在において最低限なすべきことも、このアポリアを何らかの単純な形態に還元することなく受けとめることだろう¹³⁾。しかしヴァレリーにおいて、このような耐え抜きは最後まで完遂されない。ヴァ

レリーには、今述べたような「精神」の分離不可能な二面性を切断して別々のものとして語る傾向があり、そして時に応じて科学的ないし応用的な「精神」を賞賛したり、批評的あるいは探究的な「精神」を称揚したりする。そしてこのことは、前者の「精神」が圧倒的な猛威を振るう現代社会にあって、後者の「精神」が「危機」に陥っているという認識となり、これに対して古くさい職人や芸術家の亡霊を呼び覚ましてそれを擁護することにつながる。このような議論の揺れこそが、ヴァレリーの「曖昧さ」の原因である。先ほどから引用している「第一の手紙」も、このような「曖昧さ」を免れていない。ハムレットの独白の最後は、「亡霊」すなわちダ・ヴィンチらの頭蓋骨に呼びかける次のような言葉で終わっている。

——さらば、亡霊たちよ。世界はもはやお前たちを必要としない。この私をも必要としないのだ。その宿命的=致命的な (fatal) 精密化への傾向を進歩と名づけた世界は、生の恩恵に死の長所を結びつけようとしている。ある種の混沌がまだ支配しているが、しばらくすれば全てがはっきりするだろう。我々はずいに、動物的社会の奇跡、完全で決定的な蟻塚の出現を見ることだろう。

この文章自体にはほとんど難解なところはない。科学的モデルに基づいて構築される軍事、経済、社会制度などはますます精密に組織されるようになり、人間を個性を備えた個人としてではなく、画一化された管理すべき「もの」として扱うようになる。人間は「蟻」となり、世界は完全に組織された「蟻塚」になるだろう。1896年に執筆された「ドイツ的制覇」以来、ドイツをあからさまに念頭におきつつ述べられるこのような現代社会の精密化と個人の画一化への傾向は、それ自体今日においても繰り返されるテーマであり、決して理解困難な主張ではない。それはある意味でヴァレリーなど読まなくとも分かりきったことだ。ということは、逆に言えば、ヴァレリーを読んでこの程度のことしか読みとらないのであれば、ヴァレリーを読んだことにはならないということである。問題は別のところにあり、ある種の「曖昧さ」こそが読まれなければならない。「第一の手紙」に関して言えば、この「曖昧さ」は今引用した文章の中にではなく、この文章と「手紙」の他の部分との関連性のうちに存在する。すなわちここで、もはや無用とされる「亡霊」と「私」とはまさに「精神」のことであるが、精密化する現代社会（「世界」）と「精神」とをこのような形で分離することは、ほかならぬ「精神」が世界の精密化（「蟻塚」）を招来したのだという事実を隠蔽することになるのではないか。かりに、ヴァレリーが他の箇所でも繰り返し述べているように、「精神」が引き起こした精密化の結果が「精神」に反作用し、その結果として「精神」が「危機」に陥るのだという議論¹⁴⁾を認めるにしても、そのように認めてしまったとたんに、「精神」はふたつに切断され、一方にのみ「精神」という名が与えられて、他の側面がそれを抑圧するという、文明論のあまりにも凡庸な図式が成立することになるのではないか。このような危うさを、私はヴァレリーの「曖昧さ」と呼んでいるのである。

過剰なる欲望としての「精神」

ところで、ヴァレリーの言う「精神」とは端的に「ヨーロッパ精神」であり¹⁵⁾、これがヨーロッパのあらゆる産物の根底に存在すると考えられている。しかし「精神」とはいったい何か。「この精神という言葉によって、私はなんらかの形而上学的実体を言おうとしているのでは全くない。ここで私は、ごく単純に、ひとつの変換=変形力 (*puissance de transformation*) を言おうとしているにすぎない¹⁶⁾」。このような「変換=変形力」としての「精神」こそが、「人間」(その中でもとりわけ「ヨーロッパ人」) を特徴づけ、他の生物から区別するのである。

私の知る限りでは、他の諸生物は、この[環境と自分との間の] 平衡 (*équilibre*) を自発的に破るような習慣、例えば、動機もなく外的な圧迫や必然性もなしに、順応していた風土を離れるといった習慣をもたない。[……]

しかし人間は、自分の環境との間に維持していた平衡を破るのに必要なものを、自己自身のうちにもっている。自分を満足させていたものに不満を覚えざるえなくするようなものをもっている。人間は各瞬間に自分がそれであるところのものとは別のものなのである (*Il est à chaque instant autre chose que ce qu'il est*)。人間は、欲望 (*besoin*) とその充足との閉じたシステムを形成しない。人間は、充足から、自分の満足をくつがえすような何かしら過剰な力 (*excès de puissance*) を引き出す。自分の肉体と欲求 (*appétit*) が鎮静するやいなや、自己の最も深いところで何かがうごめき、ひそかに彼を苦しめ、照らし、命じ、刺激し、操る。そしてこれこそが「精神」であり、あのあらゆる無尽蔵の問いに身を固めた「精神」なのである……¹⁷⁾。

ここから、ヨーロッパを「欲望の最大限」とする定義が導かれることになるのだが、ここで問題にしたいのは、このような「欲望」のあり方、とくに「欲望」と「夢想」との関係である。人間が「欲望」をもつということは、ヴァレリーにとって、「自然」から離脱することであった。「精神」とは「欲望」であり、反=「自然」であり、「過剰な力」であり、「自分がそれであるところのもの (*ce qu'il est*)」から絶えず離反するような自己差異的な何かである。それは換言すれば、「存在」や「現実」と恒常的に同一化することができずに、たえず「夢想」によって、すなわち「存在しないもの」への思いによって、このような「存在」や「現実」から遊離するのである。

人間とは全く特殊な動物、奇妙な生物である。人間はその……夢想 (*songes*) によって、——その夢想の強度、脈絡、多様性によって、またこうした夢想の効果=結果 (*effet*) によって、他のすべての動物に対立し、それらの上に立っている。この夢想の効果=結果として、自分の本性 (*nature*) のみならず、自分を取りかこむ自然そのもの (*nature même*) をも変形させる (*modifier*) にいたり、それらを自分の夢想に従わせようと飽く

ことなく試みるのである。

私が言いたいことは、人間は、存在しないもの (*ce qui n'est pas*) への配慮によって、絶えず、また必然的に、存在するもの (*ce qui est*) に対立するということである¹⁸⁾。

それでは「精神」は何を「欲望」したか。何を「夢想」したか。ヴァレリーはこの引用につづく部分でいくつかの例を挙げている。『創世記』には「知識」と「不死」の「夢想」がある。同じ『聖書』の中には、民がひとつとなり、同じ言語を使うという「バベルの塔」の「夢想」もある（完璧な相互理解は現代でもつねに望まれている）。ヨブは魚に飲みこまれて深海をわたることができた（これは現代では潜水艦として実現されている）。ギリシアではダイダロスが自分と息子イカロスのために羽と蠟で一種の「飛行機械」を作り出していた（ただしイカロスは墜落してしまったが）。こうした例はかぎりなく集めることができる。そして「これらの夢 (*rêve*) は全体としてひとつの奇妙なプログラムをつくっており、このプログラムを追求していくことは、いわば人類の歴史それ自体と結びついているのである。物質的なものであれ、精神的なものであれ、あらゆるものを征服し支配するという計画は、すべてそこに現れている。文明、進歩、科学、芸術、文化……と我々が呼ぶものは全て、[夢想による] この異常な産物と関係があり、直接これに依存しているのである¹⁹⁾」。

こうして我々は再び同じ問いに立ち戻らざるをえないことになる。ヨーロッパにおいて開花したあらゆるものは、ヴァレリーの論理によれば、「ヨーロッパ精神」の産物である。「精神」はその反=「自然」的な「夢想」によって、単に芸術や思想・学問を進展させただけでなく、科学や物質文明を発展させた。こうしたものは全て、端的に「存在しないもの」への「欲望」に基づいていたのであって、これらの間にはいかなる本性の差異も存在しない。もしヴァレリーが望んだように、精神の産物にある種の二元論的な区別を導入しようとするならば、「精神」とは全く別の基準を設定しなくてはならないのではないか。そして、繰り返しになるが、このことはヴァレリーのもちえた批評性をおとしめることにつながるのではないだろうか。

「精神」の分割(1)——純粋な知と技術

「精神」の領域を二分するやり方にはすくなくともふたつの局面がある。第一に「精神」は「科学」と「芸術」に分断され、「科学」の方はさらに「純粋な知識」と「技術」とに切断される。第二の点から始めよう。

ヨーロッパは「科学」を創造した。この「科学」という名称はふたつの価値をもつ。ひとつは純粋な「知」であり、数多くの観念、説明、テーゼ、仮説、無限の資本 (*capital illimité*) である。これは精神によって生きる人々にとっては膨大な関心=利益

(immense intérêt) をもつ富 (richesse) であるが、生活 (vie) に対してはいかなる結果=重要性 (conséquence) ももたない。もう一方は、「行動力 (pouvoir d'action)」としての価値である。もし観察可能な結果 (conséquences) のみを見るのであれば、純粋な「知」としての価値は、信用に基づく価値 (valeur fiduciaire) と見なされなければならない。これは世論 (opinion) にのみ依存するものであり、多くの人は、これにいかなる値段 (prix) もつけない。これとは逆に全ての人が「行動力」の価値を認めざるをえない。これは有無を言わせずにのしかかってくる。何故なら、それはもっぱら、つねに成功する行動のやり方 (recettes d'action) によってつくられているからである。これをせよ、そうすればあれがえられるだろう。予見された現象へとつねに変換可能であるこのような知こそが「黄金価値 (Valeur-Or)」なのである²⁰⁾。

経済学的な用語のもつさまざまな含意を縦横に展開しているこの一節がヴァレリーの思想全体の中でもっている連関性はかなり錯綜しているが、ここでは論旨と関係ある範囲で分析するにとどめよう。「つねに成功する行動のやり方」としての「科学」、言い換えるなら万人によって「模倣可能」な「技術」は、有無を言わせぬ現実的な力をもつ。軍事技術も産業技術もそれを用いる国民の相違によって効果にちがいはあるわけではない（もちろん使い方の上手下手はある）。そしてこの「模倣可能性」こそが「技術」のヨーロッパ外への流出とヨーロッパの地位の相対的低下による「危機」とを招いたのであった。従って「技術」こそが万人の認める本当の価値（「黄金価値」）なのである。これに対して、そのような「技術」へと定式化されない「純粋な知」としての「科学」、すなわち「精神」（ここでヴァレリーはすでに「精神」という言葉の意味を狭く限定している）にとつての「膨大な関心=利益」は、「信用に基づく価値」しかもたない。現代社会においては、ほとんどの人がそれに「値段」をつけない。つまり、「精神」（狭い意味での）にとつての「真実」なる「利益」や「価値」は、世間では「信用に基づく価値」であり、しかもその「相場」における「値段」はかぎりなく低い。それは相対的な価値しかもたない。これに対して、「精神」にとつて必ずしも重要でない、あるいは「精神」と本質的な関係をもたない「行動力」ないし「技術」のもつ「価値」は、言い換えるなら「精神」にとつての「無価値」は、絶対的な価値（「黄金価値」）を有する。この錯綜した関係は、「知」と「技術」をあらかじめ截然と分断してしまうような思想家にとっては何の問題も生じさせないだろう。ヴァレリーの述べていることはほとんど自明なことであると言ってもよい。しかし問題は、ヴァレリーのように「精神」のうちに「知」と「技術」の双方を本質的な形で包含させていた思想家が、このような言葉を書いた場合なのである。

問題をできるかぎり分析的に示してみよう。ヴァレリーはここでふたつの価値について述べている。ひとつは「信用に基づく価値」（言い換えるなら象徴的価値）であり、もうひとつは「技術」の「現実的価値」である。

ヴァレリーは別のエッセーでも、「精神」というものの「価値」を、市場における「評価 (évaluations)」とのアナロジーで——つまり象徴的な価値として——考えている²¹⁾。先の引用に

においては、彼は、象徴的価値の相場において「純粋な知」の値段がつねに低く、「行動力」の値段はつねに高いかのように論じているが、これは必ずしも論理的ではない。「信用に基づく価値」は純粋に相場での需給バランスによって決定されるのであって、有用か無用かといった観点から決定されるのではない（交換価値と使用価値の区別）。全く何の役にも立たないものが象徴的に高い価値をえることは多々あるし（フランスの芸術作品——ヴァレリーが擁護しようとしたあの芸術作品——を見に、毎年少なからぬ日本人が数十万円の代価を払ってわざわざルーヴル美術館に足を運ぶ）、「技術」にまで完成されたものが市場では一銭の価値にもならないことも珍しくない（古くなった「技術」、需要のなくなった産業など）。従って「知」と「行動力」の「信用価値」を、有用性の観点から区別することは不可能である。そして、後に述べるように、あらゆるものの価値が「信用」や「神話」に基づいていることにあれほど敏感だったヴァレリーがこのような単純な誤謬を犯すとすれば、そこには何か別の欲望が働いているはずである。

他方、「技術」の「現実的価値」という観点から言えば、ヴァレリーは「知」を無用である（それはいかなる結果 (conséquence) ももたない）とし、「行動力」のみを有用であるとして、後者にだけ「現実的価値」を与えている。この区別は、普通の論理からすれば間違っているとは言えないが、ヴァレリーの思想全体の論理からみると、必ずしも整合的ではない。ここでヴァレリーは、純粋に内的な（狭義の）「精神」の活動と、外的な行動とを区別している。たしかに、ヴァレリーはこの区別に終生固執し続けたと言うことができる（例えば、公表されてしまった「作品」と、「精神」内部でのその創造プロセスの峻別など²²⁾）。しかし（狭義の）「精神」内部での活動と、外的な行動とを峻別することはおそらく不可能だというのが、（広義の）「精神」に関するヴァレリーの言説の直接的な帰結ではないだろうか。

（狭義の）「精神」の方から言えば、ヴァレリーはその初期の思索以来、思考の内的なプロセスと「技術」や「方法」のレベルとを一致させようとしてきた。ドイツ企業の戦略を軍事的なアナロジーを用いて分析した「ドイツ的制覇」は次のような議論で締めくくられている。「もしお望みなら、私がいったような偉大な精神のうちの何人かが、内密な方法を用いた後で、この方法を意識するにまでにいたり（このような場合は実際に起こった）、そしてこの方法を言語で可能なかぎり公表したと仮定しよう。人はその時、ドイツが社会生活に適用したのと同じ手続きが、知的領域にまで広がるのを見るだろう。文学においては、分業などによる方法的共同作業が見られるだろう。バルザックはこれを試みた。芸術においては、芸術家が自分の作業を、五感のそれぞれの感覚や自分の鑑賞者の心理的な必要性のそれぞれに直接的に適用し、自己の相手の人間を直接狙うのが見られるだろう。ワーグナーがこれをした²³⁾」。このように晩年のテキストと初期のテキストを結びつけるのは詭弁的な外観を呈するものだが、これは決して牽強附会ではない。「方法」はたしかにある種の「技術」にまで定式化され、「行動力」にまで高められて、芸術家や思想家の内奥からは独立した「模倣可能」なものになる（ヴァレリーは今の引用のすぐ後で、このような「方法」が天才を他人のために生まれさせるといっている。つまり天才の秘密も「方法」として暴露されてしまったのだ）。しかし注意すべきことは、ヴァレリーが芸術家や思想家の内奥のプロセスそのものを「方法」として定式化可能なものと望んでいる点である。それが実際に

「方法」や「技術」として明示されたかは問題ではない。そのような「技術化」の可能性のみが問題なのである。何故なら、そのような可能性が指定された瞬間に、「精神」の活動を「純粋な知」と外的な「行動力」とに切断する二元論が根拠のないものとなるからである。そして実際、すぐ後で述べるように、もしヴァレリーが挙げる職人的な手仕事や昔の建築家のさまざまな工夫や息の長い詩作といったイメージが（狭義の）「精神」の内的な活動を暗示するものであるとしても、これらの活動がなんらかの外的な素材（材料や言葉）と技術的な関係を持たずに行われることはありえないし、もしそのようなものであったなら、そもそもヴァレリーの論理からいって、こうしたものに価値をおくことなどなかっただろう。

逆に「技術」にまで定式化された「行動力」の側から言えば、「技術」が「技術」として「現実的な力」をもつためにはつねに何がしかの「精神」が必要なはずである。あらゆる「技術」が（広義の）「精神」によって生み出されることはすでに見た。この（広義の）「精神」は、ヴァレリー自身によって飽くことのない「欲望」、絶えることのない「夢想」として見なされており、これは端的に資本主義の原理である²⁴⁾。従って、ヴァレリーの論理を忠実にたどれば、ある時点における技術的達成に対しては、新たな「欲望」と「夢想」によって（ということは「精神」によって）必ずその乗り越えが試みられる。「精神」が支配する近代の「技術」は必ず「技術革新」、それもヴァレリーが批判するような単なる「新案特許」だけでなく、本質的な革新としての科学技術的な進歩を伴うのである。「技術」は必ずそれを革新するような「精神」を伴うのだ。これがいわば「欲望」の論理である。ヴァレリーがほとんど故意にではないかと思われるほど容易に忘却するのは、このような点である。歴史上これまでさまざまな「技術」を生み出してきた「精神」は、現代の「技術」を生み出したとたんその革新をやめ、「技術」はあたかも冷たい機械のように「精神」と無縁なものとして孤立させられる。あるのはただ自動的に作動しつづける機械のような「技術」だけだろう。そうなれば「精神」はこの「機械」に押しつぶされてしまうだろう。ヴァレリーはこのように考えているかのように見える。しかし繰り返しになるが、ヴァレリーの論理を忠実にたどれば、またヴァレリーの死後の技術発展を見れば、「技術」が「純粋な知」と截然と区別されることはありえない。「技術」はつねに純粋な知的欲求と、あるいは「精神」の「夢想」と「欲望」と密接な関わりを保持しているはずである。これが、1925年にヴァレリー自身に自己の過去の叙述を訂正させた決定的な理由だと思われる。1897年に発表された「ドイツの制覇」で、彼は「方法」や「技術」の支配した世界を次のように描いている。「偉大な哲学者たちは死に、偉大な思弁的科学家ももはや現れない。彼らは、名前をもたず性急で、一般的な批判も伴わず、新しい理論ももたない、新案特許[だけ]に富む科学に席を譲る。そして、こうした優秀な諸個人の発見したあらゆるものの中から取り上げられて保存されるものとは、もはや模倣可能なものだけである、つまり模倣され、凡庸な後継者たちの手段を多様にするものだけである」。しかし1925年版で、ヴァレリーはこの冒頭の文章を次のように訂正せざるえなかった。「この一文は抹消すべきである。アインシュタイン、プランクのような人物は、この文を不正確、すなわち不公平にした²⁵⁾」。

「精神」の分割(2)——芸術と科学

しかしいずにせよ曖昧なかたちで分割はなされ、科学は「純粋な知」と「行動力」とに分離される。そして「純粋な知」と密接に関係するかたちで広い意味での「芸術」が、もはや単なる「技術」にすぎない「科学」に対立するものとして指定される。こうして例えば、「技術」と「方法」によって強国になったドイツ（や日本、アメリカ）を念頭において、それを「量」や「模倣」といった用語で特徴づけた上で、ヴァレリーはこれに「模倣不可能²⁶⁾」な「質」の国であるフランスを対比させるのである。「しかし幸いにして、組織的な生産を逃れ、またおそらく将来も逃れつづけるであろう部類の事物が存在し、フランスは歴史的にも心理的にも、こういった高尚な事物の創造者であることが認められる²⁷⁾」。これこそがフランスの芸術を特徴づけるものなのである。

フランス芸術はあらゆるジャンルにおいて見事に力を発揮した。ステンドグラスから彫刻まで、カテドラルから「18世紀風化粧机」まで、^{たてもの} 豎織のタピスリーから七宝焼まで、陶器から活版印刷まで——この簡単な列挙によるだけで、[芸術的] 才能に関して、先に指摘したフランスの風光や気候や人的構成要素の多様性と同じくらい豊かな多様性が、あらゆる時代を通じて存在していることが証明される。この豊かさを理解するためには、この豊かさがおびただしい数の発明、形式、結合、方式からなることを想像しなければならない。それに、想像しうる多数の形式に存在を与えるために必要な制作技術の価値がまるごとこれにつけ加わらねばならない。

フランス人の手は、石を刻んだときであろうと羊皮紙を彩色したときであろうと、妙技をふるったのである²⁸⁾。

こうして（工業や産業に応用される）近代的科学「技術」と「技・芸術」とが分離され、後者のみが「精神」の特権的な領域として称揚される。こういった広義の「芸術」、いうなれば職人気質的な「技芸²⁹⁾」を「技術」と対比させながら賞賛する文章はヴァレリーの著作のいたるところに見出される。

例えば建築。「驚異的なセメントの巣箱を空高くそびえ立たせる全く近代的な建築物」の方が古典的な建築物よりも美しいと説得しようとする建築家に対してヴァレリーは次のように反対している。「私がそれを賞賛するのは当然だとしても、——それだからといってそれを愛するのは全くない。[……] 一枚の設計図にこの建築物の認識はつきる。この建物をたえず増大する愛情をもって眺める人、この建築のある場所を去りがたい思いでとどまる人、ポケットから手帳をとりだしてある細部、ある解決をスケッチしようとする人など見たことがない。ここでいう解決とは、何か不測の事態から生まれた問題に対する独特な解決のことであり、施工者が適切なもの、最終的には僥倖的な発見と精神の生活との印象を与えるかもしれないものを発明するために、機

能と材料と自分自身の天才とを結合するようにしむけられたものである……。しかしながら、これこそがフランスに見られる一軒の古い家屋、小さな教会堂がしばしば示唆するものなのである。このあばら屋、廃墟のあの破片がそれぞれ、それにしかない固有の味わいをもっている³⁰⁾。

文学でも同様に、作家の仕事は「あの室内のささやかな手仕事 (ces petits métiers en chambre)³¹⁾」へと還元される。ヴィクトル・ユゴーも職人と見なされる。読者も同じように職人的な根気強い作業を行うものと見なされ、そこから近代的読者の移り気、刺激のみを求める志向などが批判される³²⁾。ところで、この「手仕事 (métier)」をヴァレリーは別のエッセーで落ちぶれた装丁職人（この描写は興味深い）を例に挙げて次のように説明している。「しかしながらどれほど多くの手仕事=職業 (métiers) が自動作業 (automatisme) へと還元され、そのために徐々に人間の中の最も貴重なものを犠牲にしていることか！……すると、先程述べた [métier を行うその人間自身の] 価値の増大に対して、人格の縮小が対立していることになる。métier という言葉そのものがこのことを考えさせる。語源的には、この語は [分割された] 個々の業務 (service de détail) を意味する。métier とは ministère ([個々の] 任務、役目) である (ラテン語の ministerium (役目) の中には minus (より少ない、より小さな) がほのかに見えている)。興味深いことに、フランス語でこの言葉は、一方でその意味を高揚させるような熟語 métier de roi (王の務め) として用いられ、他方では意味を制限して機械を指す熟語 métier à tisser (織機) として用いられている³³⁾」。ここでは、métier が自動化する近代的な機械工業と対立させられ、それが職人の用いる伝統的な織機と関係づけられるのみならず、あたかも「王の務め」にまで高められるかのように語られている。しかし問題はやはり、織機と近代的な工業機械とのあいだにはヴァレリーの言うような本質的な差異があるのかということなのである。

汚染、あるいは分割の破綻

「精神」をふたつの異なる本性に分割しようとするヴァレリーの欲望は結局、「自己」からの「遠さ」に対する「恐怖」によってつき動かされているように思われる。「科学」がもたらした「技術」とは、人間が自己の限定された固有の領域の中で具体的なかたちで実行しうる行為（その完成が職人的な「手仕事」ということになる）から遊離したもの、もはや人間的な刻印をもたぬ非人間的なものとして忌避されているように見える。「量」とはもはや個人のもつさまざまな個性や「質」が平板なかたちで消滅してしまったものであろう。「模倣」され、近代的資本主義社会において「交換」されるようなあらゆるものは、もはや個人の「模倣」不可能で「交換価値」にならないような価値（それは「貨幣」には交換されえない「奇妙な煙であり、将来おそらく大理石かブロンズの不滅の作品の中に凝縮され、自分のまわりに強力で恒久的な輝きを、栄光を作り出すだろう。[……] この価値は通約不可能 (incommensurable) なのである³⁴⁾」）から「遠く」離れた、それとは無縁の何かにすぎない。

しかし、このような論点はやはりヴァレリーのテキストに「曖昧さ」をもたらす。例えば、こ

のように「精神」を「交換不可能」なものとして見なす考えは、彼自身がもちだした「精神」の「市場」における「価値」という視点と明らかに矛盾する。すなわち、ヴァレリーは、市場における評価の対象にならないような（交換価値にならないような）ある内在的な価値を設定しているのである。これは結局、「精神」の「内在主義」にはかならない。

「曖昧さ」はこれだけでない。いま述べたような「遠さ」とはまさしく「科学」が現代社会にもたらした特性なのだが、ヴァレリーが物理学者たちに語ったという次のような言葉もやはり問題をひきおこす。

私は彼らにこう言った。「あなた方は、いつか将来、自分の研究を感受性と感覚器官に集中させざるをえなくなることを予想しなくてはならない。これこそが、あなた方の根本的な装置 (vos appareils fondamentaux) なのだ。あなた方物理学者が作りだすあらゆる尺度は、触覚、視覚、筋肉感覚を活動させる……。あなた方は数多くの媒介装置 (intermédiaires) と継電器 (relais) とによって、こうした感覚が対象に〔直接〕作用しうる行動半径 (rayon) から、極度に遠ざけられてしまった (énormément éloignés)。感覚しうる水準以下に存在すると考えられるものを、感覚器官によって知覚されるもののイメージにあわせて想像することから、あなた方は始めたのだが、現在、あなた方はこうしたイメージとアナロジーの許容しうる限界にまで到達してしまった。起源 (origine) に戻らねばならない、我々が認識するさいに用いる、ほとんど知られていないあの諸感覚器官に立ち戻らねばならない³⁵⁾。

他方で、先ほどの「職人」のイメージと関連させて言えば、将来の物質文明における労働者は、ひとりの個人が実際に感覚し認識しうる領域の中でこつこつと仕事を行うような「実作家」や「職工」をモデルとして、その「職人」としての本質を維持したまま発展させることで創造されなければならないと考えられている。

こうした優れた職人 (artisans) のもつ特有の美德を認識するとともに、人々にも知らしめることが重要である。何故なら、将来の物質的進歩が、個人を還元したり衰弱させたりすることなく、逆に個人を高揚させるのに役立てるということが重要だからである。高度に開発され、装備され、組織された世界、あるいは機械的に行うような労務から解放された文明において、個人的な仕事 (travail personnel) が形を変えて現れ、発展することが重要なのだ。最も熟練し最も良心的な我々の実作家 (praticien) や職工 (ouvrier)こそが、〔形をかえた将来の〕そのような仕事の単純で尊敬すべき起源となっているだろう³⁶⁾。

このようにみえてくると、「行動力」としての科学と、「精神」を特権的に表現するはずの「職人」との区分はかならずしも明瞭ではない。というのも、ヴァレリーがここで「職人」として称揚し

ているのは、「黄金価値」をもつ行為的確かさだからである。確実な「行動のやり方」として「科学」を考えるヴァレリーの思考法は、本質的にこのような感覚可能で限定された領域における行為の確実性をモデルとしており、それから分離することは不可能である。すなわち「行動力」としての科学は、さまざまな実験器具による媒介から我々の感覚器官に立ち戻るとき、はじめてその確実性を保証される。媒介され、感覚から遠ざけられた科学は、言うならば象徴的な領域に入ってしまったっており、信用にもとづく価値しかもたないと考えられるからである。いいかえるなら、科学の「行動力」としての確実性を保証するのは、科学がさまざまな機械を用いるとしても、最終的には人間の身体なのだとヴァレリーは考えているのである。同様に、ヴァレリーが「職人」を称揚するのも、「職人」が、近代的な工業生産の自動化された機械とは異なり、自己の感覚可能な領域に定位しているからである。自動化された機械は、もはや行動半径から「遠く」隔たってしまったている。労働者もそのような機械の中に疎外されてしまっているだろう。これに対して「職人」は、自己の具体的な行為の領域内で現実的な感覚に基づいて仕事をする。ヴァレリーはここで、科学と「職人」とをともに、あらゆる媒介（「遠さ」）からもはや象徴化も交換もされない「起源」へと立ち戻ったものとして、考察しているのである。ここにはヴァレリーの「内在主義」が端的に現れている。

こうして、先ほどは「精神」にとっての「価値」とは無縁なものとして「純粋な知」から分離された「行動力」としての科学は、職人的「技芸」ひいては広義の「芸術」と関係する。この広義の「芸術」はヴァレリーの称揚する「精神」の領域であり、それゆえ最終的には、彼がやはり「精神」の特権的な領域と認めていた「純粋な知」というカテゴリーとも混淆する（すなわち、すでに述べたように、「技術」としての科学には「純粋な知」としての科学が必ず伴うのである）。ヴァレリーが「精神」をあたかもむりやり分割するかのようにして取り出した「技術」（「行動力」）、「純粋な知」、「芸術」といったカテゴリーは、結局、その境界線を曖昧にしてしまう。このカテゴリー間の「汚染 (contamination)」とはいったい何なのか。今までの論述から言えば、この「汚染」を引き起こすものは、端的に「精神」の本質そのものであると言うことができる。それを無理に切断しようとするとき、必然的に「汚染」が生じるのである。

ヴァレリーのテキストはこのような「汚染」に満ちている。そこには、（広義の）「精神」を物質文明と（広義の）「芸術」とに分割しようとする欲望と、それにも関わらずそのような分割が不可能だという「精神」の本質に対する洞察とが共存している。しかしもし「精神」がこのようにふたつのカテゴリーに分割不可能であるとすれば、ヴァレリーはこの分割をどのような理論によって説明しうるのか。ここには「欲望」と「夢想」の「精神」とは全く別の基準が導入されており、それが例えば「病氣」のイメージなのである。「精神連盟を目ざして」と題されたサルバドル・デ・マダリャガへの手紙において、ヴァレリーは「精神」を例のごとく「変換=変形力 (puissance de transformation)」と規定し、反射作用や記憶や習慣が解決できない困難な状況を「精神」は解決する機能をもつとした上で、次のように付け加えている。

しかし精神がつねにこのことに成功するわけではない。時には我々にとって害悪とな

るもの (nos maux) を増大させることもある。心臓そのものも、生体の防衛活動のために鼓動を極端に速めると、生体を危険な状態に陥れるではないか？³⁷⁾

こうして「精神」をふたつのカテゴリーにわけると新たな基準はその活動の「適正」と「過剰」の差異となる。心臓も「適正」に活動しているときは生体にとって有益だが、それが「過剰」に活動すると危機を引き起こす。この「手紙」のつづきの箇所ではヴァレリーは、「精神」が数千年にわたって、いきあたりばつたりにもしていた火床が、ついに世界全体に広がり、一切が燃え上がり、はじけ、融解するのが現代であると語っている。これも活動の「過剰」を示す恰好のイメージとなっているだろう。このような「熱病」こそが「精神」を、「文化」を危機に陥れる元凶なのである。

[……] 近代の生活は、しばしば極めて輝かしく魅惑的な外観の下に、文化の真の病 (une véritable maladie de la culture) を作りだしている。何故なら、近代の生活は、天然資源のように蓄積されるべき富、諸精神の中で徐々に層をなして形成されるべき資本を、コミュニケーションのあらゆる方法の極端な発達によって伝播され発展させられた世界の全般的な騒乱のなかに投げこんでしまうからである。活動がこのような点に達すると、極度に迅速な交換とは熱病 (fièvre) であり、生活は、生活を食いつくすこととなる。

絶え間ない動揺、新奇さ、ニュース。真の欲望 (besoin) となった本質的な不安定、精神自身が作り出すあらゆる手段によって普及させられた神経過敏 (nervosité)。文明世界の生活の熱狂的で皮相な形式の中には、自殺的なもの (du suicide) が存在すると言うことができる³⁸⁾。

しかしむしろ、この「病氣」は「健康」から決して区別されないというべきではないか。何故なら、この病氣は「精神」がその本性（「欲望」と「夢想」）に従って活動したときに必然的に到達した状態だからである。そこで「病氣」と「健康」、「過剰」と「適正」とを区別するためには、「精神」とは別の基準が必要なことになろう。従って、もしヴァレリーのように「精神」から離れず、「精神」以外の「偶像」^{イドラ}を信用しないのであれば、この「病氣」の「処方箋」は存在しないことになるだろう（何故ならこの「病氣」は「精神」自体の本性なので治療することなどできないからである）。できることはせいぜい、「精神は、その精神のせいで我々がおかれた状態から、我々を引き出すことができるだろうか³⁹⁾」と問うことだけである。現代の物質文明とは「精神」自身が生み出したものだが、それが「精神」自身を圧迫している。物質文明の無秩序と狂乱は、いわば「必然的に精神自身に反作用をおよぼし⁴⁰⁾」、その感受性を鈍化させ美意識を墮落させ⁴¹⁾、極端な組織化によって人間を単なる「モルモット (cobayes)⁴²⁾」にしてしまう。現代社会のもたらしたこうした刺激過多、利便性、記号の反乱、個人の均等化、軽信、無意味な玩具、義務の多さ、成熟する時間の欠如などが「精神」そのものを危機に陥れるとヴァレリーは警告する⁴³⁾。

しかしこのような事態をまねいたのがまさに「精神」自身であり、しかもそれが何らかの偶然的な事故によってそうなったのではなく、「精神」自身の本性によってそうなったのだとすれば、そしてさらにすでに述べたように、「精神」自身が愚劣な戦争行為までも引きおこしたのだとしたら、ヴァレリーがしばしば行うように、ただ単に昔の職人の亡霊を引き出したり、自由な芸術活動や学問探究を賞賛したりするだけでは、問題は解決されるどころか逆に隠蔽されてしまうだろう。その場合は、「真」の「精神」を物質文明に抗して「防衛」することのみが問題になるだろうからである。ヴァレリーはしばしば「曖昧」なかたちでこのような「隠蔽」に加担しているように見えるとはいえ、最良の場合、このような偽の問題をかりうじて逃れえているように思われる。

結局、精神によって我々は人間の何らかの優越した状態を無我夢中で追い求めることに身を乗りだしたのであるが、その精神、ただその精神のみに、我々はかつて観察されたことのない、最も混乱しており最も危険でもある状況のひとつを明らかにする仕事を要求することができるのである。私は精神しか信用しない。というよりむしろ、もしかりに精神自身が、あれほど多くのかなり憂慮すべき状況によって極端に脅かされているのを見ていないならば、私は精神を信用していることだろう (*j'aurais confiance en lui si je ne le voyais singulièrement menacé lui-même par tant de circonstances assez alarmantes*)⁴⁴⁾。

ヴァレリーは結局「精神」を信用しているのか、信用していないのか。引用の最後の文は条件法によるいわゆる非現実話法で書かれているから、彼は「精神」を信用していないことになる。しかし条件法は直説法のような断定の力をもたないことも確かなのだ。ヴァレリーの「精神」に対する態度は宙吊りを余儀なくされているように見える。いずれにせよ、近代ヨーロッパの「精神」はその「欲望」と「夢想」によって現代社会の危機を必然的に招来した。しかしこの「夢想」自身が、おそらく「精神」のもつ批評性の条件なのである。何故なら「夢想」とは自己から遊離することであり、そのような場合にのみ自己を見つめることが可能になるのだから。「精神」とはそのまま「思考の自由」を意味しえるだろう。問題はだから「精神」を捨て去ることでもなく、単純に肯定することでもなく、それが招来するアポリアを意識し、それを耐え抜くことだろう。これが「精神」にできる最低限の「批評的実践」なのであり、ヴァレリーがもちえたであろう「批評性」なのである。

註

* 本稿は、京都大学人文科学研究所における上野成利を班長とする共同研究班「テキストの政治学——危機の時代における理論と批評」において1998年11月26日に行われた報告「ヴァレリーと『精神の危機』」

の一部を加筆訂正したものである。拙い発表を聞いて下さった班員各位にこの場をかりて感謝したい。

- 1) In *The Athenaeum*, London, April 11 and May 2, 1919.
- 2) フィリップ・ラクー-ラバルト『政治という虚構 ハイデガー 芸術そして政治』, 浅利誠・大谷尚文訳, 藤原書店, 1992年, p. 188.
- 3) フリードリッヒ・シュレーゲル『ロマン派文学論』, 山本定祐訳, 富山房百科文庫, p. 9.
- 4) Guy Thuillier, « Paul Valéry et la politique, I — XIV », *La Revue administrative*, nos. 90-109, 1962-1966.
- 5) Pierre Roulin, *Paul Valéry, témoin et juge du monde moderne*, Neuchâtel, A La Baconnière, « Langage », 1968.
- 6) Victore-Yves Ghebali, « Paul Valéry et l'œcumène politique : Regard sur une pensée unitaire en mille morceaux », in *Paul Valéry 7: Valéry et le « monde actuel »*, éd. Huguette Laurenti, Lettres modernes, 1993, pp. 7-57. また, より簡潔な概観として次の論文もある。« Politique et anti-politique », in *Valéry, pour quoi?*, Les Impressions nouvelles, 1987, pp. 209-225.
- 7) Philippe-Jean Quillien, « Paul Valéry et l'Allemagne »; Monique Allain-Castrillo, « Clio ineffaçable — le relief du politique valéryen sur fond d'Espagne », in *Paul Valéry et le politique*, éd. Serge Bourjea, L'Harmattan, 1994.
- 8) たとえばルランはその著書の中で繰り返し「明晰さ (lucidité)」という言葉を使っている。
- 9) Marcel Raymond, *Paul Valéry et la tentation de l'esprit*, Neuchâtel, A La Baconnière, « Langages », 1964, pp. 158-161. マルセル・レーモン『ポール・ヴァレリーと精神の誘惑』, 高橋隆訳, 国文社, 1976年, pp. 214-217.
- 10) ルランはその著書の中で, 「しかしながら, 近代的形態の組織の歯車となった人間の精神が顕著な衰弱を示すという彼の分析が到達した結論にもかかわらず, ヴアレリーは方法的精神のこの新たな現れと, 知的で本能的な共謀を行っているようにみえる。もちろん, この賞賛はすべて原理に対するものであり, もろもろの帰結に対するものではない」と述べ, 「この受け入れと反感のパラドキシカルな運動」は, 軍事的なものに対するヴァレリーの態度などに顕著にみられるという (pp. 79-80)。ルランはこうに「精神」のアポリアを指摘し, 別の箇所では, 「同時に原因であり犠牲者でもあるのは精神である。[……] 精神の犠牲者たる精神」(p. 148) と的確に述べている。しかし, これにつづく部分でルランはやはり科学による「精神」の抑圧という単純な図式に陥っていないだろうか。「精神の犠牲者たる精神。従って危機が存在する。ひとつの同じ価値の二つの形態のあいだの危機である。すなわち, 一方で, 変換=変形力としての精神, 諸科学を継承し, その鉄床で作り上げられた実証的かつ方法的な精神があり, これは検証可能なものしか真と認めない。現代の大混乱の原因は, 『精神』のこの形態なのである。他方, 創造的活動として定義され, ヴアレリーが曖昧なものの世界とよぶものを支配する精神がある。危機が勃発するのは, 古代ギリシアに発祥し, ローマとキリスト教の美德によって強化された科学的精神が, 『ヨーロッパ人』のあいだで『絶対』にまで高められ, 彼らによって技術的進歩の原因とされた時である。この時から, 科学的精神は, 自分を行動力へと変形し, 人間のすべての活動領域を征服し, そこでそれまで人間にとって絶対的に本質的であった『神話』の起源である精神と抗争状態に入ったのである。しかし『精神』の危機はまた科学的精神それ自体の危機でもある」(ibid.)。こういう読み方はほとんどヴァレリーの術中にはまっている。ルランは「精神」のふたつの側面を, まさに同じ「精神」のものとして規定しながら, それを最終的には二つの形態に分離してしまっているようにみえる。しかし, ヴアレリーのテキストが示しているのは, 後に述べるように, むしろこのような分割が本質的に不可能だということである。そして, 「技術」の批判, 「近代」の批判もこのような認識から出発して始めて可能になるのではないかと私は考える。

- 11) 拙稿, « Signe et opération — une étude du formalisme valéryen à l'époque des premiers Cahiers », *Zinbun*, 31, Kyoto University, 1996, pp. 135-167.
- 12) XI/24-32 (1/988-994). 以下, ヴァレリーのテキストからの引用は, 増補版『ヴァレリー全集』(筑摩書房, 1977年-1978年)の巻数とページを示し(補巻は sup. で表す), 括弧の中に, Paul Valéry, *Œuvres*, éd. Jean Hytier, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2 vol., 1987-1988 の巻数とページを示す。これに収録されていない場合は, *Vues*, La table ronde, 1948 のページ数を示す。翻訳は既訳を参考にし, そのまま使わせていただいたところもあるが, 基本的には拙訳である。また以下, この「第一の手紙」からの引用は必要な場合をのぞき特にページを明記しない。
- 13) デリダはヴァレリーのこのような「ヨーロッパ精神」のアポリアを「他者」への省察にまで深めたことができる。彼によればヴァレリーの言う「岬(cap)」の中には, ヨーロッパの普遍的な「範例性(exemplarité)」の理念が現れているが, 問題はこのような「岬」の「他者」, 「キャップの他者(l'autre de cap)」, すなわちヨーロッパの論理の絶対的他者へと自己を開くことである(『他の岬』, 高橋哲哉・鶴飼哲訳, みすず書房, 1993年, p. 12)。しかしこのような「他者」の経験に関して, われわれは次のような二重の相矛盾する「責任」を負う。すなわち, 一方においてこの「新しいもの」の侵入は「予見不可能なもの」「先取不可能なもの」として考えられるべきであるが, 他方でわれわれは古いヨーロッパの理念を捨てるわけにもいかない。というのも「絶対的に新しいもの」というスローガンのもとに最悪のものが行われたことがあったからである(pp.14-15)。したがってこの「二重化」された「矛盾した責任」とは次のことを意味する。「われわれはヨーロッパの理念の護り手に, ヨーロッパの差異の護り手にならねばならない。しかしこのヨーロッパは, 自己自身の同一性に自閉せず, 自己自身の同一性ではないものへ, 他のキャップあるいは他者のキャップへ, さらにこれはまったく別のものであるだろうが, この近代的伝統の彼岸であり, もう一つの船=縁(bord)の構造であり, もう一つの岸辺(rivage)であるようなキャップの他者へむかって, 範例的に前進していく=突き出ていくこと(s'avancer)に他ならないヨーロッパなのだ」(pp.23-24)。デリダの議論と比較すれば, ヴァレリーの議論はいまだ「ヨーロッパ精神」内部での自己分裂にとどまっている。それはおそらく「ヨーロッパ精神」が自己崩壊する寸前の状態であるが, しかしまだ自己の同一性を保っている状態でもある。このことがヴァレリーの「限界」をなしている。
- 14) この議論については後述する。
- 15) Cf. : Roulin, *op. cit.*, p. 47.
- 16) 「精神の政治学」, XI/92 (1/1023).
- 17) 「ヨーロッパ人」, XI/43-44 (1/1001-1002).
- 18) 同前, XI/43 (1/1001).
- 19) 同前, XI/45-46 (1/1003).
- 20) 「質」, XII/350-351 (*Vues*, p.19).
- 21) 「精神の自由」, XII/226-227 (2/1080-1081).
- 22) この点については, 拙稿「印刷文化と手稿——ヴァレリーにおける〈モノとしての書物〉」(『静脩』, 京都大学附属図書館, vol. 35, no. 1, pp. 4-5)を見よ。
- 23) 「ドイツの制覇」(「方法的制覇」), XI/23 (1/987).
- 24) 例えば次のような一節を参照のこと。「実際, 私が話した無秩序や私が語った諸々の困難は, 世界を変換=変形させた強烈な知的発展の明白な帰結にすぎない。諸々の観念と知識の資本主義(capitalisme des idées et des connaissances)と諸精神の勤労至上主義こそが, この危機の起源なのである。現在の政治的, 経済的現象の根源に, ある程度の思考, 研究, 推論, 知的作業を容易に見出すことができる。ひとつだけ例を挙げよう。日本への衛生学の導入はこの帝国の人口を35年の間に倍増させた!……いくつかの概念が, 35年の間に巨大な政治的圧力を作り出したのである」(「知力の決算書」, XI/140 (1/1064))。

- 25) 「ドイツ的制覇」(「方法的制覇」), XI/16 (1/982).
- 26) 「質」, XII/360 (*Vues*, p. 30).
- 27) 同前, XII/357 (*Vues*, p. 27).
- 28) 「フランスの思想と芸術」, XII/194-195 (2/1057).
- 29) 「『働くフランス』の序」, XII/258 (2/1104-1105).
- 30) 「フランスの思想と芸術」, XII/188-189 (2/1052).
- 31) 「われらの運命と文学」, XII/211 (2/1069).
- 32) 「フランスの思想と芸術」, XII/190-191 (2/1054). なお、芸術の受容者に関しては、例えば「精神の自由」(XII/239-242 (2/1091-1092))を見よ。
- 33) 「人の職業 (*Métier d'homme*)」, XII/264-265 (2/1110).
- 34) 「われらの運命と文学」, XII/211-212 (2/1070).
- 35) 同前, XII/218 (2/1075-1076).
- 36) 「『働くフランス』の序」, XII/260 (2/1106).
- 37) 「精神連盟を目ざして」, XI/213 (*Vues*, p. 78).
- 38) 「精神の自由」, XII/239 (2/1090). なお「ヨーロッパ精神」の「病氣」の比喩については「仏伊医学総会へのメッセージ」(XII/310-311)も参照のこと。
- 39) 「知力の決算書」, XI/141 (1/1064-1065).
- 40) 「われらの運命と文学」, XII/197 (2/1059). この論点は「『働くフランス』の序」(XII/255 (2/1101))にも見られる。
- 41) 物質文明あるいは機械文明が感受性を鈍化させ、趣味を墮落させるというのはありふれた議論であるが、ヴァレリーの最もよく繰り返した論点のひとつでもある。これについては例えば「知力の決算書」(XI/143-149 (1/1066-1071))を参照のこと（ロンサールの時代には蠟燭の光で読書できた、等々）。
- 42) 「われらの運命と文学」, XII/200 (2/1062).
- 43) 「知力の危機について」, 「精神の政治学」, 「精神の政治学の道しるべ」などで繰り返し主張されている。
- 44) 「精神の政治学の道しるべ」, XI/129 (*Vues*, p. 109).

[付記] 本稿は、日本学術振興会科学研究費補助金による研究成果の一部である。